

HISTORIA, CONFLICTO Y REFLEXIÓN. EL EPISODIO DE MARTA Y MARÍA EN EL EVANGELIO DE LUCAS

Mariano Splendido

Κύριε οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή
μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν
Lc 10.40

Introducción

Las figuras de Marta y María alcanzaron gran reconocimiento en los primeros siglos del cristianismo, pero la información sobre estas mujeres emerge de manera oscura en la literatura evangélica. Están ausentes en la fuente Q y en los evangelios de Marcos, Mateo y Tomás. Es el evangelio de Lucas, hacia el año 100, el que primero rescata su historia, colocando a las dos mujeres en una κώμη que Jesús visita en su ruta hacia Jerusalén¹. La popularidad de Marta y María a inicios del siglo II se ve reconfirmada por el lugar que les otorga el autor del evangelio de Juan. El mismo revela que su οἶκος estaba en la localidad de Betania y, pese a narrar solo dos historias que las tienen como protagonistas, aduce que su relación con Jesús venía de mucho antes (Jn 11.1-46; 12.1-11)².

¹ Según Destro-Pesce (2014: 114-121; 2017: 165s) las tradiciones lucanas provendrían del centro-costa de Judea y una porción muy pequeña de territorio galileo no vinculado al lago. Cfr. Powell (1989: 16-41); Fitzmyer (1998: 3-40).

² Ambas figuras fueron muy populares en la literatura cristiana de los siglos siguientes. *Epistola Apostolorum*, texto originado en una comunidad cristiana egipcia hacia mediados del siglo II, coloca a Marta y María (la versión copta tiene a ambas, la etíope solo a Marta) junto a María Magdalena en el sepulcro durante la mañana de resurrección (*EpAp* 8-11). Marta aparece como una de las interlocutoras, junto con María Magdalena y María, madre de Jesús, en *Pistis Sophia*, tratado gnóstico de la primera mitad del siglo III (*Pistis Sophia* 38-39).

La atención que demostró la tercera generación de creyentes sobre las tradiciones referidas a Marta y su hermana nos enfrenta a la cuestión de por qué no tenemos noticias de ellas previamente. Por un lado, podría ocurrir que, aunque los fieles conocían historias de estas mujeres, los primeros evangelistas, por algún motivo, no las consideraron a la hora de organizar sus relatos; por otro, las hermanas podrían comprenderse como una creación deliberada por parte de Lucas³. ¿Qué debemos concluir? ¿La puesta en valor tardía de la tradición pone en cuestión su historicidad o es una muestra de la pervivencia oral de los relatos más allá de la circulación de versiones escritas?

Con este trabajo, intentaremos observar primeramente qué grado de verosimilitud histórica reviste el episodio de Marta y María transmitido por Lucas (Lc 10.38-42). Esto lo realizaremos a partir de la comparación con material proveniente de las cartas de Pablo, testimonios directos del periodo apostólico, y de algunas referencias de los evangelios de Marcos y la fuente Q. Acto seguido, procederemos a examinar por qué el autor de la doble obra lucana consideró valiosa esta tradición y el motivo para insertarla en el lugar del relato en que se encuentra. Para analizar estos aspectos, procederemos a observar el vocabulario de la perícopa y lo pondremos en paralelo con expresiones similares tanto en el resto de Lc-Hch como en la literatura cristiana contemporánea (Didache, Ascensión de Isaías, la epístola de Judas, Apocalipsis y las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna). Intentaremos proponer de esta manera cómo Lucas transformó la memoria sobre estas dos mujeres en una reflexión y una advertencia para sus comunidades contemporáneas tanto en materia de hospitalidad como en referencia a nuevos tipos de liderazgo eclesial.

La historia

La *Formgeschichte* abordó el episodio de Marta y María en Lc 10.38-42 como una composición del autor ajustada al conflicto que las iglesias de fines del siglo I e inicios del II estaban experimentando con los ministros carismáticos que aún deambulaban entre comunidades. Erlig Laland desmenuzó la narración sobre las hermanas en un interesante y valioso artículo de 1959, “Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10,38–42”, en el que considera que la tensión entre

³ Bultmann (2000: 114-119) propuso que el autor de Lucas había compuesto el episodio como un apotegma biográfico de Jesús. D'Angelo (1990: 80) opina igual, aunque resalta que el dúo misionero Marta-María habría existido en época de la misión cristiana.

Marta y Jesús debe comprenderse como un artificio del autor, quien, de esta manera, se hace eco de los interrogantes que muchas iglesias se planteaban respecto a la hospitalidad de los hombres santos⁴. Esta propuesta, que motivó también los estudios de Brutscheck (1986: 161-162) y Bieberstein (1998: 126-127), es interesante para pensar la coyuntura que habría motivado la puesta por escrito del episodio de Jesús en casa de las hermanas, pero crea confusión al identificar los conflictos por la hospitalidad como un problema que emergió con posterioridad al año 70. La convivencia entre ministros viajantes y los anfitriones de los οἶκοί que los reciben habría sido una cuestión espinosa desde el inicio de la actividad apostólica, incluso durante la vida pública de Jesús, y que se habría prolongado hasta los días de Lucas.

San Pablo fue el primero en tener una perspectiva clara acerca del *modus operandi* de los apóstoles de su tiempo, cuyo comportamiento se detuvo a considerar en ciertos fragmentos de sus cartas. En la primera epístola a los corintios (1Cor 9.5-11), Pablo reconoce que Pedro y los primeros misioneros viven del sustento de los fieles, ya que el mismo Jesús les había transmitido ese estilo de vida (1Cor 9.14). Sin embargo, el apóstol de los gentiles reniega de ese método de inserción comunitaria, al que identifica como parte de la ἐξουσία (1Cor 9.4-6, 12, 18)⁵, es decir la autoridad delegada, para proponer un liderazgo apostólico basado en la autosuficiencia, o sea, en el trabajo. La razón de este cambio en el paradigma evangelizador estaría en el interés de Pablo de mostrar que su apostolado, fruto de una revelación particular (1Cor 9.1-2; 15.8-9; Gal 1.15-17; 2.7), era diferente, ajeno a cualquier derecho conferido. Esta postura, además de una apología personal, también entrañaría una profunda reflexión por parte del apóstol sobre las interacciones que se generaban entre apóstoles viajantes y los anfitriones del οἶκος que los recibía⁶.

⁴ Price (1997: 177-178) considera que la historia original trataba sobre la hospitalidad e involucraba solamente a Jesús y Marta; María habría sido agregada en una segunda instancia, integrando así la subtrama referida a la escucha de la palabra.

⁵ Esta palabra aparece en los evangelios como relativa a la autoridad concedida por Jesús a los apóstoles: Mc 6.7; Mt 10.1; Lc 9.1, 10.19. Cfr. 2Cor 10.8; 13.10. Dillon (1995: 92-113); Galloway (2004: 149-198).

⁶ Varios autores, entre ellos Draper (1995: 284-312), Patterson (1995: 313-329), Price (1997: 175-176) y Stewart-Sykes (2005: 165-189) han insistido en considerar las dinámicas de interacción entre fieles, líderes locales y líderes carismáticos como un asunto de central importancia en la configuración de las comunidades cristianas a inicios del siglo II. Nosotros hemos tratado este asunto en la carta de Judas (Splendido, 2017: 187-202).

Pablo enfrenta a los creyentes de Corinto acusándolos de estar divididos a raíz del patrocinio a diferentes figuras apostólicas que han llegado sucesivamente a la ciudad (1Cor 1.10-13; 3.2b-4, 21-22). Los adherentes a Pedro, a Apolo y a Pablo chocan entre sí, descalificando la apostolicidad y los dones de los otros líderes (1Cor 3.5-9). Pablo, para evitar que se lo asocie a estas disputas, reclama que apenas ha bautizado a algunas personas de la comunidad y que jamás ha gozado de la hospitalidad de ninguno de ellos, sino que trabajó con sus propias manos para sustentarse (1Cor 1.14-16; 4.12; 9.6; 1Tes 2.7-12). Esta no vinculación a οἶκος alguno habría llevado a que un sector de la asamblea de fieles, incitado por otros misioneros, se manifestase públicamente contra su ministerio, tal como se observa en la segunda carta a los corintios (2Cor 10-13). Pablo defiende su estilo apostólico señalando, por un lado, algunos aspectos del comportamiento de sus competidores, y, por otro, ideas erróneas de los anfitriones locales que los reciben. En 2Cor 11.20, la actitud de los misioneros alternativos, a los que Pablo llama superapóstoles (ὑπερλίαν ἀποστόλων; 2Cor 11.5; 12.11), es descripta con verbos que suponen violencia: καταδουλόω (esclavizar), κατεσθίω (devorar), λαμβάνω (robar), ἐπαίρω (engreírse) y δέρω εἰς πρόσωπον (abofetear). Este lenguaje pareciera aludir a un notorio abuso de parte de estos individuos respecto de sus prerrogativas como huéspedes. Pablo apela a la sensibilidad económica de los fieles, por lo cual afirma categóricamente: “no busco lo que es de ustedes, sino a ustedes” (οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς; 2Cor 12.14a). Respecto a aquellos hermanos y hermanas que reciben en sus casas a los hombres santos, el apóstol les advierte que el vínculo con los misioneros no debe considerarse como una relación clientelar. Con una sencilla metáfora económica, “no corresponde a los hijos ahorrar para los padres, sino a los padres para los hijos” (οὐ γὰρ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν θησαυρίζειν ἀλλὰ οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις; 2Cor 12.14b), el apóstol de los gentiles ironiza sobre la hospitalidad desmedida, la cual lleva a olvidar que el ministro con su prédica es quien debe nutrir a la comunidad. El apóstol utiliza tres verbos diferentes, ἐπιβαρέω (1Tes 2.9; 2Cor 2.5), καταναρκάω (2Cor 11.9; 12.13-14) y καταβαρέω (2Cor 12.16), para referirse a un tipo de apostolado invasivo y causante de desajustes en la economía doméstica. De esta manera demuestra estar atento a las sensibilidades de los οἰκοί que reciben a los ministros y los peligros, tanto espirituales como materiales, que puede entrañar el derecho a la manutención por parte de los fieles. Pablo no reniega del modelo de prédica promovido por Jesús (1Cor 9.4-14), pero es testigo de actitudes que ponen en peligro tanto la independencia de los apóstoles como la integridad económica del οἶκος receptor.

En las tradiciones seleccionadas por Marcos encontramos a Jesús en los οἰκοί de Pedro (Mc 1.29, 33; 2.1; 3.20; 9.33), de Leví (Mc 2.15) y de Simón el leproso (14.3). En el primer caso, la entrada del Maestro en casa de su discípulo beneficia a una de sus integrantes (Mc 1.30-31). La suegra de Pedro es curada de su fiebre e inmediatamente adopta una actitud de servicio (Reid, 1996: 96-102; Krause, 2001: 37-53). En el caso del οἶκος de Simón, una mujer (¿la esposa?, ¿una invitada?, ¿una discípula?) es criticada por algunos (¿asistentes?, ¿miembros del οἶκος?) debido a su gasto excesivo para honrar a Jesús, alegando que lo invertido en él podría servir para la atención de los pobres (Mc 14.3-9; Jeremias, 1936: 75-82; Pesch, 1973: 267-285). Más allá del sentido profético del gesto, interpretado como preludio de la pasión, Jesús defiende a la mujer anónima, piadosa con el hombre santo, frente a aquellos que, incluso con buenas intenciones, privilegian la administración de los bienes.

La posibilidad de sufrir un destrato de parte de los anfitriones siempre está presente. En Mc 6.11 se mencionan dos condiciones para que los apóstoles decidan quedarse en un hogar: ser recibidos (δέχομαι) y ser escuchados (ἀκούω)⁷. En caso de que alguna de estas cosas no ocurra, deben abandonar el lugar (Mc 6.11; Q 10.10-12; Mt 10.14-15; Lc 9.5; 10.10-12). La fuente Q es más explícita que Mc en cuanto a lo que implica la hospitalidad de un apóstol, señalando que este debe comer, beber y hacer del hogar un punto de recepción de enfermos y de predica (Q 10.7, 9)⁸. Esta inserción debe ser, según Q, bajo el signo de la paz, premisa imprescindible en el vínculo entre apóstol y el οἶκος creyente que lo recibe (Q 10.5-6; Mt 10.12; Lc 10.5-6). Que se recoja la crítica de que Jesús era tildado de comilón y borracho (Q 7.34; Mt 11.19; Lc 7.34) sería un indicio de que su *modus vivendi*, continuado por los apóstoles, sus figuras vicarias (Q 10.16), habría conocido ciertas críticas muy tempranamente (Kee, 1996: 374-393; Marshall, 2005: 47-60; Witetscheck, 2007: 135-154).

La reflexión lucana sobre Marta y María

Lucas comienza la perícopa de las hermanas diciendo que Jesús entró (εἰσερχομαι) en una κώμη cuyo nombre no se menciona (Lc 10.38). Si nos guia-

⁷ Mt 10.14 reproduce la sentencia marcana sobre recibir y escuchar; Lucas, siguiendo a Q 10. 8, 10, se enfoca en la recepción (Lc 9.5; 10.8, 10), agregando posteriormente una alocución propia sobre la escucha (Lc 10.16a). Cfr. Jn 13.20.

⁸ Mt 10.7-8, 10b-11 y Lc 9.4; 10.7-9 siguen esta línea. Cfr. Mc 6.10, 12-13.

mos por la inclusión del episodio en la ruta de Jesús a Jerusalén, deberíamos concluir que el οἶκος de Marta estaba en Galilea (Creed, 1957: 154; Nesbitt, 1961: 119). Sin embargo, el autor de Juan sí conoce el emplazamiento de las hermanas, a quienes ubica en Betania, localidad de Judea (Jn 11.1, 18; 12.1; Segalla, 2002: 201-206; Murphy, O'Connor, 2013: 85-94). Frente a esto, debemos considerar dos opciones: o la tradición recibida por Lucas no contenía ubicación geográfica respecto a este episodio (Conzelmann, 1974: 102), o el autor sabía el nombre de la localidad pero lo sacrificó en beneficio de su esquema narrativo (Fitzmyer, 1985: 164-171, 891). Esta última opción, aunque atente contra el relato cronológico al que este evangelista aspira (Lc 1.3), podría explicar mejor el lugar que ocupa la perícopa de las hermanas entre los discursos y episodios relativos a la misión (Lc 9-10)⁹. Esta, más allá de ciertos éxitos, nos muestra al grupo discipular atravesando circunstancias de aprensión (Lc 9.12-13), desconcierto (Lc 9.33), fracaso (Lc 9.40), incompreensión (Lc 9.45), disputas internas (Lc 9.46) e incluso reacciones violentas y autoritarias (Lc 9.49-50, 54-55). El Jesús lucano va educando a sus discípulos en medio del camino, y a sus lecciones sobre abnegación (Lc 9.23-26), fe (9.41-43), autoridad (9.48), apertura (9.50), rechazo de la violencia (9.55), desprendimiento (Lc 9.57-62) y misericordia (10.36-37) se suma una enseñanza relativa a la hospitalidad, para lo cual la memoria sobre el οἶκος de estas dos mujeres resulta muy funcional.

La iniciativa misionera de Jesús o sus discípulos con relación a un determinado espacio es señalada por Lucas con el verbo εἰσερχομαι, o sea, entrar (Lc 4.16, 38; 7.44; 8.30; 19.7; 24.29; Hch 5.21; 16.40). Sin embargo, una cosa es entrar en un lugar y otra es ser recibido (δέχομαι/ὑποδέχομαι)¹⁰. Utilizando el mismo vocabulario, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y los autores de Apocalipsis y Didache, reflejan en sus escritos diferentes situaciones relativas a la llegada de misioneros y enviados, muchos de los cuales alteran el ritmo de vida comunitario¹¹.

⁹ Seguimos en esto la postura de Moessner (1989: 144), Brutscheck (1986: 50-64) y Ernst (2009: 192). Wall (1984: 20-24) observa la perícopa de Marta-María como integrada en un bloque narrativo (Lc 10.1-18.14) que retoma el Deuteronomio a fin de presentar a Jesús como el profeta escatológico al estilo de Moisés. Kilgallen (2003: 554-561) lo comprende con relación al relato anterior del buen samaritano, reforzando la primacía de la enseñanza de Jesús.

¹⁰ Carter (1996: 267-268); Matson (1996: 55). Reid (1996: 155-157) y Ernst (2009: 193-194) resaltan el valor positivo del verbo ὑποδέχομαι, que supone recibir no solo al mensajero, sino también a su mensaje.

¹¹ Ap 3.20; Did 11.1-2, 4; 12.1; Ignacio *Rom* 9.3; *Fil* 11.1; *Esm* 4.1 (παραδέχομαι); 10.1; Policarpo *Flp* 1.1. El verbo παροδεύω identifica el estilo de vida itinerante de estos hermanos en algunos pasajes: Did 12.2; Ignacio *Ef* 9.1; *Rom* 9.3.

Marta, a diferencia de la gente de la κώμη samaritana (Lc 9. 52-53), da la bienvenida a Jesús (Lc 10.38)¹². La figura de esta mujer y su διακονία en beneficio del Maestro es un dato histórico muy verosímil, recogido también por Juan (Jn 12.2; Escaffre, 2011: 371; North, 2015: 129). ¿Por qué Lucas considera valioso integrar la memoria sobre esta mujer y su οἶκος en el relato? Podría pensarse que poner en valor a Marta, que no es del grupo de mujeres que acompañaban a Jesús y los apóstoles (Mc 15.40-41; Mt 55-56; Lc 8.1-3) sino una benefactora local, es un recurso para captar la atención de los οἰκοί creyentes de fines del siglo I e inicios del siglo II. A ellos se estaría dirigiendo Lucas con esta perícopa tan particular.

En Lc 7.44-46 un no creyente, Simón el fariseo, ha motivado en el Jesús lucano una reflexión sobre la mala hospitalidad; Marta, una creyente, recibe al Maestro, pero inmediatamente lo abandona, ocupada en el servicio (περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν, Lc 10.40a). El verbo περιεσπᾶω alude a una ocupación absorbente, pero no por eso menos diligente; la διακονία debe ser entendida en tiempos de la redacción de Lucas, aunque no fuese así en la época del Jesús histórico, como un término técnico que identifica el liderazgo eclesiástico, lo cual complejiza y actualiza la memoria sobre estas mujeres¹³. Marta, motivada por la dignidad de su invitado, ha terminado en un frenesí administrativo que la ha llevado a relegar a Jesús¹⁴. Si tomamos esta opción y la comprendemos a la luz de las tensiones surgidas por la superposición de los hombres santos viajeros y los emergentes liderazgos locales de las ἐκκλησίαι, podremos concluir que este evangelista es muy crítico de su realidad contemporánea. La Marta lucana encarna la actitud de muchos anfitriones creyentes, hombres y mujeres por igual, a quienes se les pide no solo gobernar su casa (Col 3.18-4.1; Ef 5.21-

¹² En algunos manuscritos se agrega en v.38 “εἰς τὴν οἰκίαν”. Para Reid (1996: 155-156) la eliminación de estas palabras se debería a la voluntad de disimular el rol de Marta como dueña de su hogar y anfitriona.

¹³ El concepto de διακονία en la primera literatura cristiana ha generado controversia. Frente a quienes afirman que simplemente es un término que alude al servicio doméstico, asociado a comidas y, en cierta forma, al trabajo esclavo (Lemaire, 1971: 197; Schottroff, 1995: 205), otros investigadores señalan que porta un fuerte sentido ministerial, principalmente referente a la organización de la mesa eucarística y la proclamación de la palabra (Collins, 1990: 335-336; 1998: 106; Price, 1997: 184; Ernst, 2009: 187-188). Reid (1996: 147, 157-158) propone que la διακονία en Lucas-Hechos debe interpretarse de manera diferente para varones y mujeres, siendo estas últimas limitadas en su accionar.

¹⁴ Laland (1959: 81), Carter (1996: 272-276), Meier (2001: 122) y Seim (2004: 59-64) opinan que la διακονία de Marta supone un servicio concreto de recepción y atención de los viajeros; este sería un liderazgo doméstico que no debe ser entendido ni como liderazgo comunitario ni como equivalente al ministerio diaconal. Cfr. Brown (1975: 690-691).

6.9; 2Tes 3.6-12; Did 4.9-11), sino también juzgar (κρίνω/διακρίνω) y poner a prueba (πειράζω) a los ministros carismáticos que lleguen a la comunidad (Did 11.7, 11-12; 12.1; Ignacio Ef 5.3; 9.1; Pol 3.1; Laland, 1959: 78-80). El autor de Lucas-Hechos rechaza estos comportamientos y deposita la autoridad de juzgar en apóstoles y profetas (Lc 11.16; 19.22; 22.30; Hch 5.9; 16.15)¹⁵. Sin embargo, su enfoque de los pretendidos anfitriones comunitarios no es negativo, ya que nos muestra una Marta que no reniega para nada de sus deberes piadosos de hospitalidad y atención.

María, hermana de Marta¹⁶, le sirve a Lucas para mostrar una actitud diferente ante el Maestro; sentada a los pies de Jesús¹⁷, la mujer escucha (ἀκούω) la prédica en silencio (Lc 10.39)¹⁸. Si bien se ha interpretado esta conducta como una señal de sujeción femenina en las asambleas¹⁹, lo cual no puede descartarse, María podría estar representando una forma de escucha que está siendo cuestionada. Los textos contemporáneos a la doble obra lucana hacen de la escucha la base del discernimiento en relación a los ministros que llegan a las comunidades. Tanto Ignacio como el autor de Didache y Policarpo insisten en el control doctrinal que los hermanos y hermanas de las iglesias deben ejercer sobre los carismáticos viajeros u otros forasteros, a los que, luego de recibirlos, se los debe escuchar como primera medida profiláctica contra una posible distorsión del evangelio (Did 11.2,12; 15.3; Ignacio Ef 1.2; 6.2; 9.1; Tral 9,1; 12.3; Fil 6.1; Policarpo Flp 11.3). Por contraposición, la escucha sencilla de María es, en el esquema lucano, la expresión culminante del discipulado (Lc 1.41; 5.1; 6.18, 27, 47, 49; 7.22; 8.8, 12-15, 18, 21; 9.35; 10.16, 24; 11.33; 14.35; 16.29, 31; 21.38; Hch 13.7; 14.9; 16.14) y, también una muestra de vigente reverencia

¹⁵ Esta capacidad de juicio de los ministros carismáticos también está presente en Ap 18.20 y Jd 9.

¹⁶ Podría ser que al designar a María como ἀδελφή no se deba entender como hermana de sangre, sino como compañera de misión en esta dupla ministerial. Cfr. Rom 16.1; Flm 2. D'Angelo (1990: 80); Price (1997: 178); Ernst (2009: 195).

¹⁷ “παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Κυρίου”. Cfr. Lc 7.38; 8.35, 41; 17.16; Hch 4.35, 37; 5.2; 22.3.

¹⁸ Jesús en el templo escucha y hace preguntas (καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτὸν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς; Lc 2.46).

¹⁹ Laland (1959: 82-83); Perroni (1995: 57-78). Green (1989: 436-437) no considera que el liderazgo o sumisión femenina sea el tema del episodio, sino que el problema central es el desarrollo de la hospitalidad, por lo cual no sería relevante que las protagonistas sean mujeres. Seim (2004: 116) está de acuerdo con este postulado, pero no deja de ver en la pasividad de María la idealización de un discipulado femenino silencioso.

hacia el hombre santo²⁰. María es para Lucas la personificación de la buena tierra que recibe la semilla. Su actitud es mostrada a una luz radical, ya que Marta dice que su hermana la ha abandonado (καταλείπω; cfr. Hch 6.2)²¹ en la διακονία, lo cual puede entenderse con sentido permanente.

El conflicto surge cuando Marta reclama que María ocupe su lugar en la διακονία. La mujer hacendosa no habla directamente con su hermana (Cfr. Jn 11.28-29), sino que recurre al ilustre visitante, a quien llama κύριος²², Marta señala primeramente, al iniciar su frase con οὐ μέλει σοι (Cfr. Mc 4.38; Jn 10.13; 12.6), que el Maestro se percató de la situación pero no hace nada; posteriormente, la mujer le da una orden a Jesús (εἰπέ οὖν ἀντὶ; Lc 10-40)²³, exigiéndole que tome partido por ella en desmedro de su hermana. Esta actitud de la Marta lucana nos vuelve a poner frente a la cuestión del clientelismo en la relación entre los ministros y los anfitriones locales. Estos últimos parecen querer aprovecharse de la voz autorizada de los primeros, que aún gozan de prestigio entre los fieles, para legitimar sus acciones. En Didache observamos que los profetas que deciden asentarse en una comunidad deben ser evaluados por los hermanos y, solo si se los aprueba, pasan a gozar del mantenimiento comunitario (Did 13). ¿Supone esto una subordinación de los carismáticos a los intereses de sus proveedores? Apocalipsis recoge los casos de las comunidades de Pérgamo y Tiatira, en la que un profeta y una profetisa, a los que da los nombres simbólicos de Balaam y Jezabel, parece que se han vuelto las voces oficiales, aunque no incontestadas, de estas iglesias (Ap 2.14, 20; Barr, 2018: 153-165); Stewart Lester, 2018: 31-71; Pervo, 2015: 131-132); *Ascensión de Isaías* advierte seriamente sobre profetas perseguidos y falsos profetas adictos al poder (*AscIs* 2.7-3.12;

²⁰ Matson (1996: 70, 146) propone que el episodio paralelo al de Marta y María en *Hch* sería la conversión de Lidia en Filipos (16.13-15). Ella adhirió a la buena nueva pues está oyendo (ἤκουεν; Hch 16.14) la prédica de Pablo y luego lo recibe (εἰσελθόντες) en su casa (Hch 16.15). Resulta curioso que, en este relato, a la inversa que en el de Marta y María, la mujer primero escuche y, luego de su aceptación de la fe por el bautismo, haga entrar al misionero a su casa. Papías de Hierápolis transmite, en la segunda década del siglo II, lo relevante de la escucha del testimonio de ciertos discípulos de los apóstoles que aún visitan a las iglesias. Theissen (1985: 23-34); Munck (1959: 223-243); Bauckham (2017: 12-38).

²¹ Cfr. Mc 10.7; 12.19, 21; Mt 19.5; Lc 5.28; 15.4; 20.31; Ef 5.31; Heb 11.27; 2Ped 2.15.

²² ¿Esta invocación es una forma de atenuar el reclamo que Marta realiza? Laland (1959: 74), Green (1989: 434) y Wall (1989: 24) proponen que ese título podría llevar a pensar que él es el dueño de la casa, no Marta.

²³ Esta alocución es similar a la del hombre que encara a Jesús para ordenarle que intervenga en la disputa que mantiene con su hermano por la herencia (εἰπέ τῷ ἀδελφῷ μου; Lc 12.13). Daube (1955: 326-334); Fitzmyer (1985: 968-969).

Acerbi, 1989: 233-253); la epístola de Judas critica duramente a aquellos que desestiman cualquier revelación de lo alto y se consagran a un mero pastoreo administrativo (Jd 4, 8, 10-12, 16; Splendido, 2017: 197-198)²⁴.

La respuesta del Jesús lucano a Marta está llena de respeto. En primer lugar, la llama por su nombre dos veces, lo cual demuestra una relación de confianza²⁵. Luego, el Maestro le explica que su conducta está excediendo lo que debería ser la diaconía (North, 2015: 134-141; Jonas, 2003: 94)²⁶. Al calificar el comportamiento de Marta, Jesús usa dos verbos, *μεριμνώ* y *θορυβέω*. Con *μεριμνώ* se alude a una preocupación extrema que deviene en ansiedad²⁷; en cuanto a *θορυβέω*, expresa confusión y tumulto, una agitación que se expresa públicamente (Hch 17.5; 20.10; Mc 5.39; Mt 9.23; Reid, 1996: 158). Marta está en un estado de exaltación que, entre otras posibilidades, podría interpretarse como una caricatura lucana del hogar creyente que ejerce como anfitrión en una comunidad. Aun así, la memoria de Marta es positiva y Jesús no desprecia su actividad, sino que la reconviene a complementarla con la palabra²⁸. ¿Implica esto una reivindicación de los ministros de viejo cuño? Es muy verosímil que así sea, pero igualmente Lucas reconoce que hay realidades eclesiales nuevas, más afines con la postura de Marta²⁹; dichas realidades están en vía de institucionalización, tal como se ve en el relato de la elección de los siete helenistas en Hch 6.1-6, en cuyo vocabulario hay claras reminiscencias del episodio de las

²⁴ En las cartas de Ignacio vemos que el obispo ha resumido en su persona no solo las funciones administrativas, sino las proféticas también. Ignacio *Fil 7; Pol 1-5*.

²⁵ Cfr. Lc 6.46; 13.34; 22.31; Hch 9.4; 22.7; 26.14.

²⁶ No opinan lo mismo Reid (1996: 158) y Ernst (2009: 199), quienes señalan que Jesús no designa como *διακονία* el servicio de Marta.

²⁷ La preocupación (*μέριμνα*) es un mal denunciado en otras partes del texto. Lc 8.14; 12.11, 22, 25-26; 21.34; Ernst (2009: 199). Para Johnson (1991: 174) este verbo señala los vínculos con el mundo. Cfr. Mt 6.25-34; 1Cor 7.32-34. Reid (1996: 145-147) considera esta preocupación como una muestra del compromiso de Marta con la *διακονία*, y la vincula con el perfil de la mujer creyente soltera que propone Pablo en 1Cor 7.34, “ansiosa por las cosas del Señor” (*μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου*).

²⁸ Existen variantes en los manuscritos en cuanto a la frase final de Jesús a Marta respecto de la única cosa necesaria (Lc 10.42). Baker (1965: 127-137); Brutscheck (1986: 5-12); Fee (1981: 75). Seguimos la lectura de Fitzmyer (1985: 894), quien propone que la expresión más acorde sería: *ὀλίγων δὲ ἔστιν χρεία*.

²⁹ Varios autores de la patrística interpretaron esta perícopa a la luz de los problemas concernientes a la hospitalidad y resaltaron la figura de Marta: Basilio de Cesarea *Reg. 20*; Evagrio Póntico *Rer. Mon.*; Cirilo de Alejandría *Hom 69*. Csányi (1960: 28-54). Otros, como Orígenes (*Fragm. 171*), Agustín de Hipona (*Serm. 53-54*) y Efrén el Sirio (*Com. Diat. 8.15*), aunque profundizaron el enfrentamiento de las hermanas por sus modelos de vida, recalcaron el valor del accionar de Marta.

hermanas (Fornari Carbonell, 1995: 194-195); Escaffre, 2011: 374-375; Koet, 2008: 163-185).

Conclusión

La hospitalidad fue siempre un problema para Jesús, sus seguidores y aún para la segunda y tercera generación de creyentes. Entrar en casas ajenas, vivir del sustento de los fieles y usar sus espacios suponía entablar una relación que a veces podía devenir en malos entendidos o conflictos de intereses. Partiendo de esta premisa, la historicidad de Marta y María gana verosimilitud, ya que se habrían conservado tradiciones sobre su οἶκος anfitrión e incluso sobre el vínculo personal de ambas mujeres con Jesús.

El autor de Lucas es el primero en interesarse por las hermanas, cuyo episodio es ubicado entre las enseñanzas misioneras del Maestro. Las actitudes de Marta y María, una en medio de una διακονία avasallante y la otra en escucha reverente, podrían resumir comportamientos que se estarían dando en los οἰκοί creyentes, atravesados por problemas de organización y administración. Que Marta quiera imponer su autoridad a través de Jesús, a quien ha relegado por el servicio, podría ser una seria advertencia acerca de anfitriones, y más aún, ministros eclesiales locales, que entablan relaciones de patronazgo con apóstoles y profetas, torciendo su discurso a su gusto. María representa una escucha silenciosa y desprejuiciada, signo de la reverencia de la que aún gozaban muchos hombres santos viajeros.

Lucas no resuelve el conflicto en lo tocante a las mujeres, ya que no nos dice si Marta finalmente se sentó a escuchar o no, pero sí en lo referente a Jesús. Este se muestra firme pero indulgente con Marta, cuya διακονία no desconoce ni descalifica, pero sí subordina.

marianosplendido@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, A. (1989). *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, Milán.
- Baker, A. (1965). "One Thing Necessary", *Catholic Biblical Quarterly*, 27, 127-137.
- Barr, D. L. (2018). "Jezebel and the Teachings of Balaam. Anti-pauline Rhetoric in the Apocalypse of John", *Perspectives in Religious Studies*, 45/2, 153-165.
- Bauckham, R. (2017) [2006]. *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids.
- Bieberstein, S. (1998). *Verschwiegene Jüngerinnen- vergessene Zeuginnen*, Göttingen.
- Brown, R. E. (1975). "Roles of Women in the Fourth Gospel", *Theological Studies*, 36/4, 688-699.
- Brutscheck, J. (1986). *Die Maria-Martha-Erzählung: Eine redaktions-kritische Untersuchung zu Lk. 10.38-42*, Frankfurt-Bonn.
- Bultmann, R. (2000) [1921]. *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca.
- Carter, W. (1996). "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10:38-42 Again", *The Catholic Biblical Quarterly*, 58/2, 264-288.
- Collins, J. N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford-Nueva York.
- Collins, J. N. (1998). "Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?", *Biblical Theology Bulletin*, 28, 104-111.
- Conzelmann, H. (1974) [1953]. *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid.
- Creed, J. M. (1957). *The Gospel According to St. Luke*, Londres.
- Csányi, D. A. (1960). "Optima Pars: Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte", *Studia Monastica*, 2, 5-78.
- D'Angelo, M. R. (1990). "Women Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 6, 65-86.
- Daube, D. (1955). "Inheritance in Two Lukan Pericopes", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 72, 326-334.
- Destro, A., Pesce, M. (2014). *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Roma.

- Dillon, R. J. (1995). “«As One Having Authority» (Mark 1:22). The Controversial Distinction of Jesus Teaching”, *Catholic Biblical Quarterly*, 57/1, 92-113.
- Draper, A. J. (1995). “Social Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons and the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache”, en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, Leiden, 284-312.
- Ernst, A. M. (2009). *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Leiden.
- Escaffre, B. (2011). “Marta”, en M. Navarro, M. Perroni (eds.), *Los Evangelios: narraciones e historia* (trad. esp.), Navarra, 371-392.
- Fee, G. D. (1981). “«One Thing is Needful?» Luke 10:42”, en J. E. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism, Its Significance for Exegesis. Essays in Honor of Bruce Metzger*, Oxford, 61-75.
- Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Nueva York.
- Fitzmyer, J. A. (1998). *To Advance the Gospel*, Grand Rapids.
- Fornari Carbonell, I. M. (1995). *La escucha del huésped (Lc 10.38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Navarra.
- Green, J. B. (1989). *The Gospel of Luke*, Grand Rapids-Cambridge.
- Jeremias, J. (1936). “Die Salbungsgeschichte Mk 14,3-9”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 25/1, 75-82.
- Johnson, L. T. (1991). *The Gospel of Luke*, Collegeville.
- Jonas, D. (2003). “Diakonein – Diakonia – Diakonos: Studien zum Verständnis des Dienstes, (“Diakonie”) bei Markus und Lukas”, en V. Herrmann, R. Merz y H. Schmidt (eds.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, Heidelberg, 63–126.
- Kee, H. C. (1996). “Jesus: A Glutton and a Drunkard”, *New Testament Studies*, 42/3, 374-393.
- Kilgallen, J. J. (2003). “Martha and Mary: Why at Luke 10,38-42”, *Biblica*, 84, 554-561.
- Koet, B. J. (2008). “Luke 10, 38-42 and Acts 6,1-7: A Lucan Diptych on Diakonia”, en J. Corley and V. Skemp (eds.), *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac, S. J.*, Washington DC, 163-185.
- Koperski, V. (1999). “Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7: Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts”, en J. Verheyden (ed.), *The Unity of*

- Luke-Acts (Papers Read at the 47th Colloquium Biblicum Lovaniense)*, Lovaina, 517-544.
- Krause, D. (2001). "Simon Peter's Mother-in-Law. Disciple or Domestic Servant? Feminist Biblical Hermeneutics and the Interpretation of Mark 1.29-31", en A-J. Levine and M. Blickestaff (eds.), *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*, Vol. 2, Sheffield, 37-53.
- Laland, E. (1959). "Die Martha-Maria Perikope Lukas 10, 38-42", *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 13/1, 70-85.
- Lemaire, A. (1971). *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Paris.
- Lincoln, E. G. (2004). *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1Cor 9 in conversation with the Discourses of Epictetus and Philo*, Lovaina.
- Marshall, M. (2005). "Jesus: Glutton and Drunkard?", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3/1, 47-60.
- Matson, D. L. (1996). *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, Sheffield.
- Meier, J. P. (2001). *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. III. Companions and Competitors*, Nueva York.
- Moessner, D. P. (1989). *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis.
- Munck, J. (1959). "Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetic Comments on Eusebius, Ecclesiastical History, III, 39", *Harvard Theological Review*, 52/1, 223-243.
- Murphy O'Connor, J. (2013). "Place-Names in the Fourth Gospel (II)": Bethany (Jn 1:28; 11.18) and Ephraim (Jn 11.54)", *Revue Biblique*, 129/1, 85-98.
- Nesbitt, C. F. (1961). "The Bethany Traditions in the Gospel Narratives", *Journal of Bible and Religion*, 29/2, 119-124.
- North, W. E. S. (2015). *A Journey Round John: Tradition, Interpretation and Context in the Fourth Gospel*, Londres-Nueva York.
- Patterson, S. J. (1995). "Didache 11-13. The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity", en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, Leiden, 313-329.
- Perroni, M. (1995). "Il Cristo Maestro (Lc 10-38-42). L'apoteigma di Marta e Maria: problema di critica testuale", en M. Lohier e E. Salman (eds.),

- Mysterium Christi- Symbolgegnwart und theologische bedentung Festschrift B- Studer* (Studia Anselmiana 115), Roma, 57-78.
- Pervo, R. I. (2015). "Acts in Ephesus (and Environs) c. 115", *Forum*, 4.2, 125-151.
- Pesch, R. (1973). "Die Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9): eine Studie zur Passionsgeschichte", en P. Hoffmann, N. Brox y W. Pesch (eds.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, Friburgo, 267-285.
- Powell, M. A. (1989). *What are They Saying About Luke*, Mahwah.
- Price, R. M. (1997). *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist Critical Scrutiny*, Atlanta.
- Reid, B. E. (1996). *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville.
- Segalla, G. (2002). "«In Betania... aldilà del Giordano» (Gv 1,28)", *Studia Patavina*, 49, 201-206.
- Seim, T. K. (2004). *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Londres-Nueva York.
- Splendido, M. (2017). "Líderes alternativos en la epístola de Judas. Una lectura histórica", *Gerion*, 35/1, 187-202.
- Stewart Lester, O. (2018). *Prophetic Rivalry, Gender, and Economics. A Study in Revelation and Sibylline Oracles 4-5*, Tübingen.
- Stewart-Sykes, A. (2005). "Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity", en A. Gregory and C. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 165-189.
- Wall, R. W. (1984). "Martha and Mary (Luke 10.38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy", *Journal for the Study of the New Testament*, 35, 19-35.
- Witltschek, S. (2007). "The Stigma of a Glutton and a Drunkard. Q 7, 34 in Historical and Sociological Perspective", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 83/1, 135-154.